VISIT…

RAINER MARTEN

Heideggers Heimat

Eine philosophische Herausforderung

Originalbeitrag erschienen in:
Ute Guzzoni (Hrsg.): Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme.
Hildesheim: Gerstenberg, 1980, S. 136-159

Rainer Marten

HEIDEGGERS HEIMAT – EINE PHILOSOPHISCHE HERAUSFORDERUNG

I. Ideologie der Heimatlosigkeit

a) Pathologie

Die Philosophie sei eigentlich Heimweh-Trieb, überall zu Hause zu sein (Novalis, Das allgemeine Brouillon). Also, fragt Martin Heidegger folgernd in einer Vorlesung um 1930, sind wir nirgendwo zu Hause. Das Wir meint offensichtlich nicht Philosophen und Philosophiestudenten allein, sondern zielt auf die neuzeitlichen Menschen, die er, wie spätere Schriften belegen, geschickhaft und zugleich wesenhaft durch Heimatlosigkeit bestimmt sieht (Humanismus 168 ff). Stimmt das? Sind *wir* als ‚Kinder' dieser unserer (Geschichts-) Zeit tatsächlich heimatlos?

Setzen wir einmal voraus, es verhielte sich so. Deuter menschlicher Sehnsüchte, die heute, nicht unbegründet, öffentliches Ansehen haben, würden uns ‚Heimatlose' daraufhin für *pathologisch* erklären. So hätten wir etwa, den Psychoanalytikern zufolge, allesamt unsere Mutter verloren, und dies auf eine Weise, daß ihr Verlust uns die Sehnsucht bescherte, sie *überall* zu suchen, ja eben haben zu wollen. (Daß wir womöglich nur vom Vater redeten und heim zu ihm wollten, wäre für sie nur eine Folge der Männerrechtsgesellschaft und somit ein Selbstmißverständnis unserer Sehnsucht.)

Wenn wir ‚im Grunde', das soll heißen: unserem geschichtlichen Grundzug nach heimatlos sind, wenn es zudem die Philosophen sind, die sich eigens der menschlichen Heimatsehnsucht annehmen und wenn schließlich Heimatlosigkeit eine Krankheit ist, dann scheint Philosophie der neuzeitlichen und somit geschichtsbestimmten Pathologie den klarsten Ausdruck zu verleihen. Bietet sie sich damit nicht zugleich selber als Therapie an? In diesem Falle wäre ein Philosoph zwar nicht genau zum ‚Arzt der Kultur' bestimmt, wohl aber zu einer Art Heiland des geschichtlichen Menschen.

Gibt sich ein Philosoph als Heimführer des geschichtlichen Menschen (oder auch nur als Vordenker und Wegbereiter eines solchen), dann kann das, psychoanalytisch gesehen, darin seinen Grund haben, daß er lebensgeschichtlich beim Mutterhaben zu kurz gekommen ist und – kompensierend – seinen

geschichtlichen Zeitgenossen insgesamt einen Mutterfehl zu- und eine neue Mutter verspricht.

Philosophischer Eros und von Philosophen bedachter menschlicher Eros als Pathologisches!? Das stellt für uns keinesfalls die Frage, ob eine psychoanalytische Deutung Heideggers Heimatdenken überhaupt erreichen kann, weil das Frage und Sache einer anderen Disziplin wäre. Wohl aber ist für den eigenen Ansatz und damit auch für die Grundlage der Auseinandersetzung mit Heidegger folgendes zu klären: Philosophie, wie sie als Theorie menschlicher Erkenntnis- und Lebenspraxis zu bilden ist, verschreibt sich unmöglich dem Programm „*Zurück* zu den Müttern!" beziehungsweise „*Vor* zur Mutter!", wenn diese ubiquitäre Sehnsucht in einer Deutung menschlicher psychosomatischer Wirklichkeit als berufsständische, ja gattungsmäße *Pathologie* verstanden werden könnte. Nach der Art zu urteilen, wie philosophische Theorien vom handelnden Menschen jeweils – neue – Verständigungen des Menschen über sich selbst herbeiführen, kann für sie die genannte Sehnsucht allein als *Ideologie*, genauer: als *Geschichts*ideologie auftreten.

Mag Psychoanalyse eine Deutung der ‚Heimatphilosophie' parat haben und mögen sich Philosophen, zumal Heidegger, das Ihre von der Psychoanalyse denken, mag Philosophie sogar einmal Zeit und Zeitgenossen als krank diagnostizieren und psychoanalytische Theorie ein Geschichtsverständnis entwickeln – erheblich für uns ist hier allein, daß die philosophische Vorstellung einer geschichtswirklichen menschlichen Heimatlosigkeit ihren Grund nicht in einer Deutung von psychosomatischer Wirklichkeit, sondern von menschlicher Geschichtlichkeit (ja Geschickhaftigkeit) hat. Wenn wir daher angesichts der philosophischen Herausforderung die Deutung menschlichen Heimwehs als pathologischer Muttersehnsucht meiden, dann scheint doch darum einer philosophischen Theorie vom handelnden und geschichtlichen Menschen noch lange nicht die Heimatsehnsucht als maßgebliches Deutungspotential des gegenwärtig-geschichtlichen Menschen vorenthalten werden zu müssen. Selbst wenn sich, wie angedeutet, die philosophische Sicht menschlicher Heimatosigkeit allein als *Ideologie* bewährte, wäre es immer noch möglich, dieser im ganzen der philosophischen Handlungstheorie ein positives Verständnis abzugewinnen.

b) Ideologie

Einer philosophischen Theorie des handelnden und geschichtlichen Menschen scheint es gut anzustehen, den Menschen als ein Wesen der Sehnsucht zu bestimmen. Zwar versteht sich Philosophie als solche kaum auf die

vielen kleinen Sehnsüchte, die Menschen im einzelnen überkommen mögen. Sie wird vielmehr an eine Sehnsucht denken, die den Menschen als Menschen kennzeichnet, eine Sehnsucht, deren Erfüllung die Heimkehr des Menschen in sein ‚Wesen' bedeutete (ob sie dies nun beim Menschen selbst, beim ‚Vater', bei Gott oder sonstwo liegen sähe). Auch wenn sie unstillbar wäre, könnte sie demselben Zwecke dienen: der Mensch auf immer unterwegs zu sich selbst. Die ‚große' Sehnsucht des Menschen wäre je nachdem eine schaffende zu nennen, auch eine schweifende: ins Weite, Offene, Phantastische. Es könnte die Sehnsucht sein, die immer ins Ungebundene geht (Friedrich Hölderlin), die Sehnsucht auch des Menschen über sich selbst hinaus (über seine Natur, über seinen Weltaufenthalt – und über was auch sonst: in sein ‚neues' ‚Wesen'). Was spricht in Anbetracht dieser möglichen philosophischen Sichten menschenbestimmender Sehnsucht dafür, den philosophischen Gedanken geschichtswirklicher menschlicher Heimatsehnsucht seinem Wahrheitsgehalt nach als Ideologie anzusehen?

Wer – philosophisch oder kraft anderer Profession – für die Menschen einer geschichtlichen Epoche und dabei genauer für Menschen, insofern sie Menschen sind (beziehungsweise es gerade *nicht* sind), durchgängig und unausweichlich Heimat*losigkeit* als Wesenlosigkeit (‚Unmenschlichkeit') diagnostiziert, ist ein Ideologe. Als solcher verhält er sich unredlich gegenüber offenkundigen und praktisch verifizierten Tatbeständen: er betrügt sich, indem er jeweiliges und immer neu geglücktes Menschsein, das ja in keiner geschichtlichen Epoche des Menschen – ‚absolut' – aussteht, ignoriert. In der Weise, wie er jede menschliche Gegenwart und Praxis als Heimatlosigkeit deklariert, gerät ihm Heimat zum idealen Gegenstand, der durch konkret-gemeinte ideologische Heimatlosigkeit konstituiert wird. Mit ihrer tendenziellen Selbstverleugnung menschlichen Seins und philosophischer Möglichkeiten menschlicher Selbstverständigung schafft diese Ideologie als hervorstechendes Gebilde ein falsches Gegenwarts- und Geschichtsbewußtsein.

Bei dieser Kennzeichnung von Geschichtsideologie ist allerdings ein bedeutsamer Unterschied zu beachten. Die Selbstbelügung kann bewußt geschehen und strategische Funktionen üben – zugunsten einer Erweiterung und Vertiefung geglückten Menschseins (Humanismus als Ideologie); sie kann aber auch schlicht menschliche Selbstverblendung anzeigen – eine Entwicklung des Menschen ins nicht mehr Menschliche (Ideologie eines besonderen Antihumanismus). Entsprechend kann die Ideologie von Heimatlosigkeit und Entfremdung zur – breiteren und tieferen – Befreiung des Menschen (sc. des Menschen zum Menschen) eingesetzt werden – etwa als vorausschauende Selbstbeteiligung am geschichtlichen Prozeß gesellschaftlicher Veränderung

auf der Grundlage realen Menschs*eins*; sie kann aber auch bloß Zeugnis sein, wie sich – gedachte und phantasierte – Entwicklungen aus dem Menschlichen heraus zu eschatologischen Vorstellungen verselbständigen (das eschaton als Überbegriff des geschichtlichen Menschen – sei es in einem geschichtlich-unvordenklichen Davor oder in einem geschichtlich-unüberholbaren Danach).

In jedem Falle gibt die Ideologie der – geschichtswirklichen – Heimat*losigkeit* (‚*Un*menschlichkeit' im Sinne eines je einzelnen sowie gattungsmäßigen unvollendeten Menschseins) die Grundlage für alle mögliche Heimatideologie ab. Keine naive Bejahung von Heimat, selbst nicht in übertriebenen Formen von Folklore und landsmannschaftlichem Imponiergehabe, äußert schon falsches Gegenwarts- und Geschichtsbewußtsein, solange wenigstens nicht, als nicht in diese Selbstdarstellung einer Stammesseele – chauvinistisch – die Idee von der grundsätzlichen Heimatlosigkeit, ja Heimatunwürdigkeit der ‚Anderen' eingeht.

c) Martin Heidegger

Hervorragende ‚Vertreter' einer philosophischen Ideologie menschlicher Heimatlosigkeit und Heimat in diesem Jahrhundert sind Ernst Bloch und Martin Heidegger. Bloch steht dabei in einer jüdisch-christlichen Tradition, die er durch marxistische Gedanken und Überzeugungen zu erneuern sucht. Heidegger dagegen versteht sich beim Denken von Heimatlosigkeit und Heimat in einem ‚seinsgeschichtlichen' Umdenken der überlieferten Metaphysik.

Heideggers Ideologie der Heimatlosigkeit erscheint schon darum als die radikalere, weil sie jeden überlieferten und zeitgenössischen Humanismus selbst noch als Form menschlichen Unwesens denunziert und weil sie zugleich die Aufhebung der Heimatlosigkeit in der Hauptsache der Verfügbarkeit des Menschen entzogen sieht. Sie gibt sich zudem als die umfassendere, weil sie im Vorblick auf die Heimkehr des Menschen ‚alles' heimkehren sieht. Die Dinge („die einst unterwegs waren, Dinge zu werden") kehren heim in ihr Eigenes: sie ‚dingen'. Desgleichen ‚weltet' die Welt, ‚näht' die Nähe .... Das ist mit ein Grund – über den Anlaß dieses Sammelbandes hinaus –, zugunsten eines brauchbaren praktischen Verständnisses von Heimat die Auseinandersetzung exemplarisch mit Heidegger zu suchen.

Heideggers Philosophie ist lebensgeschichtlich durch ein eigenes, familiär-landsmannschaftlich geprägtes Heimat*haben* und zugleich durch eine ebenso als allgemein menschlich wie insbesondere als abendländisch verstandene und dabei für ‚seinsgeschichtlich' erklärte Heimat*losigkeit* durchstimmt. Die Stimmung schwankt – je nach der Gewichtung des einen und anderen. Sie

ist nicht dieselbe, wenn er Georg Trakls „Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden" zitiert oder persönlich bekennt: „Auf einen Stern zugehen, nur dieses" (Aus der Erfahrung 7). Sie erweist sich nicht als durchgängig friedfertig, wenn er zwar vor Leuten der Heimat den Blumenschmuck ihrer Häuser als Zeichen noch – beziehungsweise schon – geglückten Menschseins beschwört (Ansprache 16), vor einem Konglomerat von Verdrossenen und Verblendeten aber den Granit des Schwarzwaldes als das Einzigartige anspricht, aus dem Albert Leo Schlageter die Kraft zu Anschlägen auf die Französische Eisenbahn zugewachsen sei. Sie zeigt eine ungleiche Nähe zur eigenen Lebensform, wenn er – in Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken des Übermenschen – über den Menschen hinauszusehen sucht oder wenn er im Wartestand der ersten Nachkriegszeit auf der Hütte in Todtnauberg die ‚Seynslichtlosigkeit' der verdüsterten Welt mit all ihren Apparaten, Zerstreuungen und Häßlichkeiten in poetischen Worten und ästhetisch-appellativ für unabänderlich segensunfähig erklärt. Was jedoch ab einer gewissen Entwicklungsstufe seiner Welt- und Geschichtssicht nicht mehr schwankt, ist die Vorstellung einer mit der abendländischen Metaphysik verquickten ‚Seinsvergessenheit' und das heißt ‚Seinsferne' des Menschen: der Mensch ist – paradox ausgedrückt – hier und jetzt (*wir*!), aber auch schon seit langem und noch für lange hin (etwa für die nächsten dreihundert Jahre) allein im Unwesen des Menschen zu Hause („Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn"). Wenn für Heidegger darum Heimat zu einer Frage der Heimkunft in die ‚Seinsnähe' wird, dann koinzidieren in seiner persönlichen Existenz auf merkwürdige Weise Heimathaben und Heimatlosigkeit: aus dem Schatz eigener lebensgeschichtlicher Herkunft sucht er zugunsten der ‚seinsgeschichtlichen' Zukunft des Menschen (sc. als Menschen) zu *denken*.

Heideggers Bewußtsein einer gegenwärtig-geschichtswirklichen Heimatlosigkeit stellt kein bloßes philosophiegeschichtliches Faktum dar, sondern vielmehr eine philosophische Herausforderung. Diese anzunehmen heißt, in einer neuen Selbstverständigung des Menschen einen Heimatbegriff zu entwickeln, dem nicht das falsche Bewußtsein geschichtswirklicher Heimatlosigkeit zugrunde liegt. Das erfordert nicht mehr und nicht weniger, als Menschen heute (wie eh und je) – selbst und gerade philosophisch beurteilt – Heimat als eine Grundbestimmung ihres Handelns und Lebens zuzuerkennen. Im Horizont dieser Erkenntnis wird dann keine dem *geschichtlichen Wesen* des Menschen nachgesagte Heimatlosigkeit noch als Konstituens für Heimat taugen.

II. Heimat – praktisch, gegenwärtig

a) „Heimat"

Im unreflektierten Verständnis von Heimat herrschen Konnotationen von Lebensbefähigendem vor: geliebte Mutter, ja selbst geliebter Vater, Geborgenheit gewährendes Eltern*haus*, verständliche Rede, geteilte schöne Gebräuche, heiterer Anblick, geliebtes Land (= Landschaft). Zwar ist das Phänomen bekannt – die Attraktion affektiven Widersinns, daß die geprügelte Frau schließlich wieder zum prügelnden Mann nach Hause (= *heim*) will. Dennoch denkt kaum der an seine Heimat, der den schrecklichen Ehepartner, die böse Mutter, den rächend-strafenden Lehrer, die abscheulichen Gebräuche, die häßliche Gegend im Geiste an sich vorüberziehen läßt. Er denkt dann allenfalls aus einer ‚neuen' Heimat an das, was ihm zur *Un*heimat geworden ist (zum Fehl der Mutter . . .).

Das, was „Heimat" gewöhnlich mitsagt, bezeichnet keineswegs ein Ideal, bedeutet keine totale Verklärung von Gegenwärtigem und Gewesenem. Der geläufige Heimatbegriff ist in nichts ein utopischer. So, wie es ‚mitgesagt' ist, ist es – auch – gewesen, wird es immer neu – auch – wieder sein. Heimathaben, Daheimsein gilt bereits dem gängigen Verstehen nach als Grundzug menschlicher Lebensbefähigung. (Wer sich mit seinen Vorstellungen vom Absoluten einschränkt und nicht an *absolute* Lebensfähigkeit, *absolute* Gesundheit denkt, wird sich auch die einschränkende Rede von *relativer* Lebensfähigkeit sparen können.)

b) Heimat – Versuch einer philosophischen Neubestimmung

Ein *philosophischer* Versuch über Heimat, der auf keine irremachenden Gedanken von Heimatlosigkeit und das heißt auf keine Selbstverleugnung der Praxis und Gegenwart von Heimat baut, hat keine Chance, im Sinne empirischer Wissenschaften empirisch zu sein. Sollte zum Beispiel mit Bezug auf die genetische These, das Männliche sei eine Mutation des Weiblichen, die Untersuchung geführt werden, ob nicht jeder Mensch ‚ursprünglich' Weib sei, dann hätte Philosophie zu dieser möglichen Ursprünglichkeit keinerlei methodischen Zugang. Der praktisch-gegenwärtig orientierte philosophische Versuch über Heimat konkurriert auch nicht mit empirischer Soziologie und Psychologie, nicht mit Politikwissenschaft und gar Politik, nicht einmal mit historischer Volkskunde. Er versteht sich aber auch nicht als bloße literarische Geste. In der Weise, wie er in den Kontext der Entwicklung einer Theorie des handelnden Menschen gehört, zielt er – theoretisch – auf die Heimat des Menschen *als*

Menschen. Das aber ist – schon nach dem Hinweis auf das unreflektierte Heimatverständnis – nicht mehr als Ausflucht in philosophische *Wesens*bestimmung (Essentialismus) oder philosophische Norm- und Geschichtsphantasien mißzuverstehen. Der *Gedanke* des Menschen als Menschen zielt jetzt vielmehr auf den Menschen als einen – je gegenwärtig – lebenspraktisch fähigen, zielt, wie wir auch sagen können, auf geglücktes Menschsein, wie es in menschlicher Lebenspraxis immer neu statthat. Hier kann und soll sich praktische Philosophie mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen als kooperationsfähig und kooperationsbedürftig erweisen. Die mögliche praktische Bedeutung der philosophischen Theorie hängt nicht zuletzt davon ab, inwiefern es ihr gelingt, eine Angelegenheit wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Öffentlichkeit zu sein.

Dieser Vorbegriff von Heimat birgt aber noch eine ganz besondere Schwierigkeit. Wenn wir nämlich philosophisch im Gedanken des Menschen als Menschen immer auch schon auf das Menschliche des Menschen in einer Weise zielen, daß wir Menschlichkeit (Humanität) und nicht einfach menschliche Wirklichkeit (menschliche zeiträumliche Gestalt und Gestaltung *als* zeiträumliche) im Sinn haben, dann muß sowohl das Verständnis menschlicher Heimat als auch das menschlicher Lebensbefähigung noch eigens an das von *Humanität* gebunden werden. Wie aber sollte es möglich sein, unter anderem der ausgezeichneten Lebensfähigkeit und Heimatverbundenheit von Mafiosi und KZ-Schergen die Aufnahme in das philosophische, praktisch-gegenwärtige Verständnis von Heimat und Lebensbefähigung sinnvoll zu verweigern?

Die Antwort auf diese wichtige Frage wird hier nicht, wie es der Sache eher angemessen wäre, durch eine vollends entwickelte philosophische Theorie von Lebensbefähigung gegeben, sondern allein durch eine philosophische Neubestimmung von Heimat. Diese lautet: Die lebenspraktische Bildung von Heimat ist als Dimensionierung der Unmittelbarkeit glückenden geteilten Lebens zu denken.

An Dimensionen, die in ihrer Zusammengehörigkeit Heimat praktisch-gegenwärtig neu zu denken geben, sind drei zu nennen: Endlichkeit, Öffentlichkeit und wahrheitsfähige Zeit. Diese drei Dimensionen sind nichts für sich Bestehendes, sind auch keine transzendentalen Handlungsrahmen, sondern sind jeweils praktische Gebilde: Gebilde menschlicher Lebenspraxis.

Lebensbefähigende *Endlichkeit* bildet sich aus der Grunderfahrung der einander charismatisch Begegnenden, daß keiner jeder und niemand alles ist. Diese Erfahrung ist keineswegs trivial, sondern ist eigens zu machen, wenn nicht die lebensbefähigende Selbstbildung bereits in der Unaufgelöstheit des rein Symbiotischen scheitern soll.

In der Dimensionierung der Unmittelbarkeit glückenden geteilten Lebens bildet sich lebensbefähigende *Öffentlichkeit* jeweils aus der Grunderfahrung der einander Vertrauenden und sich selbst Vertrauenden, daß keiner allein aus sich und für sich alles, ja auch nur etwas vermag.

Wahrheitsfähige und das heißt praktische *Zeit* ist nicht als lineare Fortsetzung zeitlicher Gegenwart (‚Jetzt') vorzustellen. Lebensbefähigende *Zeitorientierung* bildet sich vielmehr aus der Grunderfahrung, daß Lebenszeit nur durch Verständigung über die offenen Möglichkeiten lebensbefähigender Handlungen und das heißt als begründete Hoffnung miteinander zu teilen ist.

c) Verselbständigung raum-zeitlicher Bindungen

Wer zum Verhältnis von Lebensbefähigung und Heimat Untersuchungen anstellt, wird vermutlich rasch zu der Einsicht gelangen, daß bei jeder gemeinsamen Gründung und bei jedem gemeinsamen Gebrauch von Lebensbefähigung praktische Raum-, Orts- und Zeitbindungen eingegangen werden. Die Dimensionierung unmittelbar geteilten Lebens ist nicht schlechthin zu ‚personalisieren'. Eine Stadtgegend, eine Landgegend, eine Zeitgenossenschaft, eine Kulturepoche werden mitgründend für die gemeinsam gewonnene Lebensbefähigung. Wie aber verträgt sich diese Einsicht mit dem vorgetragenen Gedanken der Dimensionierung? Sind nun praktische Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeit die raumzeithaften Gestaltungen von Heimat, oder sind das doch eher ein Haus, ein Dorf, eine Stadt, eine Epoche?

Wenn wir von praktisch gebildeter Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung sprechen, dann nennen wir lebenspraktische Dimensionen, die an die Unmittelbarkeit glückenden geteilten Lebens rückgebunden sind. Reden wir dagegen von bestimmten Landschaften und Kulturen, dann beziehen wir uns auf etwas, das notwendig in Verdacht gerät, sich von dieser Rückbindung zu lösen und gelöst zu haben. Insofern daher mit der Bildung der Dimensionen von Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeit konkrete raum-zeitliche Beziehungen bedeutsam werden, steht Heimat als praktisch Gebildetes in Gefahr, sich zu verselbständigen und vom Grund der Lebensbefähigung, dem sie ursprünglich zugehört, zu trennen. So beschwört Heimat als dies Gebilde des näheren die Gefahr der Verselbständigung von *Lebensformen* herauf. Diese sind dann nicht mehr an lebensbefähigende Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung rückgebunden. Es kommt zu Verfestigungen: zu fixen Bezügen, fixen Vorstellungen, selbstwerthaften Ritualisierungen, kurz: zu Eigengesetzlichem. So kann etwa die selber von Kind auf gesprochene Sprache zur Doktrin menschlicher Verständigung überhaupt erhoben und der lebenspraktisch ‚besetzte' Raum beziehungsweise Ort als Idee von Blut und Boden abgeson-

dert werden. Unmenschliches Denken und Handeln wird möglich, ja wahrscheinlich.

Jede Heimatideologie auf der Grundlage der irreführenden Vorstellung einer geschichts- und wesenswirksamen Heimatlosigkeit lebt von Verselbständigungen der lebenspraktisch gebildeten Heimat. Darum ist bei der philosophischen Neubestimmung von Heimat angesichts der Bedrohung lebensbefähigender Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung die Auseinandersetzung genau mit Ausprägungen dieses Irrtums zu führen.

Es scheint aber, als habe geteiltes Leben – je nachdem – die Wirklichkeit der Sehnsucht und der Praxis, so daß der Gedanke der Heimat sowohl in der Fremde als auch in der Heimat selbst zu Hause wäre. Die Lebensendlichkeit geteilten Lebens bringt es doch dazu, daß ein „Weißt du noch?" eines Tages nicht mehr dialogische, sondern allein noch monologische Verständigungspraxis kennt. Für den am geteilten Leben ausgerichteten praktisch-gegenwärtigen Begriff von Heimat scheint sich darum Analoges zum ideologischen einzustellen: Heimat als Fixum – *hier* als das Feste, wovon aus ein junger Mann im schönsten Sinne deutscher Erziehungsromane aufbricht (das feste Elternhaus), und das mit zunehmender Ferne zum unerschütterlichen Grundstock seiner allfälligen Wehmut heranwächst, oder als das ideal Fixierte, wohin eine deutsche Seele suchend unterwegs ist (blaue Blume, Arkadien), *dort* die gleichsam geronnene Erinnerung von Praxis, die vornehmlich für den einsam Gewordenen der feste Bezugspunkt all seiner unstillbaren Zurücksehnsüchte wird.

Genau dieser Schein einer ebenso fernen wie fixen Heimat ist vom praktisch-gegenwärtigen Heimatkonzept fernzuhalten. Heimat, philosophisch-praktisch gesehen, ist grundsätzlich *im Fortgang*, ebenso im Fortgang wie gemeinsame Lebenspraxis, wie geteiltes Leben. Das Heimatverständnis, das nicht auf der Idee geschichtlicher Heimatlosigkeit basiert (und wäre auch allein an eine *lebens*geschichtlich ‚erworbene' Heimatlosigkeit gedacht), sieht in Heimat grundsätzlich eine Gegenwart glückenden geteilten Lebens. Daß dabei Heimat als dimensioniertes Gebilde nicht nur blitzhaft aufleuchtet, um stets wie im Nu wieder zu versinken, sondern als Verzeitlichtes (Verzeitlichung des *Augenblicks* glückenden geteilten Lebens) auch eine zeitliche Extension hat, ist eine Erfahrung, die zum praktischen Selbstverständnis gehört.

In dieser zeitlichen Extension überdauert Heimat aber niemals gefahrlos den lebensbefähigenden Augenblick geteilten Lebens. Es ist dieselbe Gefahr wie die der Dimensionierung der Unmittelbarkeit glückenden geteilten Lebens: die Lösung von der Bindung an den Grund der Lebensbefähigung, die Verselbständigung gegenüber diesem Grund, die Eigengesetzlichkeit, die Möglichkeit des Unmenschlichen. Sonst wäre es auch gar nicht zu denken, wie

jede charismatische Beziehung sich in ihr Gegenteil verkehren, jedes Vertrauensverhältnis seiner Grundlage verlustig gehen und jede gemeinsame Zeitorientierung aufgekündigt werden kann.

Die örtlichen und räumlichen Bindungen aufgrund der Dimensionierung geteilten Lebens und der zeitliche Bestand von Heimat bringen die Gefahr von Unmenschlichkeit mit sich, gehören jedoch zugleich zum Menschlichen und Lebensbefähigenden der Heimat. „Unwirtbar wär es, ohne Weile" (Hölderlin).

So sind es genauer zwei Gefahren, die der lebensbefähigenden Heimat drohen: die absolute Bewahrung und Wertschätzung einmal eingegangener Bindungen und Beziehungen (‚Heimat' als absolutes immobile); sodann die permanente Reformierung und Modernisierung aller raum-zeitlichen Lebensbezüge (‚Heimat' als absolutes mobile). Zwischen diesen Extremen wird Heimat immer ein ausgewogenes Verhältnis des Konservativen und des Fortschrittlichen zugunsten humanen Lebens darstellen müssen. Wenn Heimat grundsätzlich im Fortgang ist, dann soll doch nicht jedem Milieu, jeder Kultur der Kampf angesagt und der Mensch aller sogenannten Entlastungsfunktionen beraubt werden, über die er aufgrund seiner raum-zeitlichen Bindungen für die Gründung und Wiederholung von Lebensbefähigung verfügt. Als jüngste ‚Heimat'-vertriebene begegnen uns ja Sanierungsgeschädigte. Die Heimatfähigkeit des Menschen als raum-zeitlich ausgerichtete Bewahrungsfähigkeit und Bewahrungsbedürftigkeit verleiht dem Menschen *als Menschen* einen konservativen Zug.

Heimat als jeweils *neues* Gebilde ist zugleich ein *offenes*. Wenn nämlich Heimat praktisch-gegenwärtig jeweils als eine Vielheit ‚größerer' und ‚kleinerer' Heimaten zu deuten ist, dann läßt sie sich doch unmöglich je als eine Totalität vorstellen. So mag etwa Heimat ‚zugleich' die Mutter und die Frau sein, dabei aber doch eher die Frau als die Mutter. Sie mag ‚zugleich' die Frau und das Milieu sein, dabei aber doch eher das Milieu als die Frau. Heimat kann heute die halbe Stunde an der Hand des Großvaters sein, morgen der einsame Gang im Regen über den Berg. In diesem Zugleich und Nacheinander zersplittert sich Heimat nicht. Sie bewährt sich dann vielmehr, *obgleich und weil* sie etwas raum-zeitlich praktisch Ausgemessenes und Ausgedehntes ist.

d) Name der Heimat

Die Gefahr, wie sie in der Verzeitlichung der Augenblicklichkeit und der Dimensionierung der Unmittelbarkeit geteilten Lebens als Gefahr der Verselbständigung liegt, erhält ihren unscheinbarsten und folgenreichsten Aus-

druck dann, wenn – ‚bleibende' – Heimat einen eigenen und bleibenden *Namen* erhält, es versteht sich: einen Eigennamen. Jetzt nämlich erst scheint Heimat ihren lebensbefähigenden Charakter klar zu dokumentieren: sie wird verbindlich, wird identifizierbar, wird in ihren besonderen Qualitäten faßbar (Eigennamen werden bekanntlich durch ihren Gebrauch zumeist ‚sprechender' als allgemeine Prädikate).

Was da aber eigennamentlich an Orten, Gegenden, Ländern, Völkern, möglicherweise auch an Personen, ihren Rollen, Gebräuchen und Umständen als Heimat festgemacht wird, ist schon nicht mehr das praktisch Lebensbefähigende in seinem grundsätzlichen Im-Fortgang-sein. Jede eigennamentliche Kennzeichnung von Heimat bedeutet bereits eine lebenspraktische Distanzierung vom Lebensbefähigenden des geteilten Lebens. Diese Namengebung ist die Geburtsstunde der idealen Heimat. Jetzt nämlich kann Heimat nicht allein mit Namen ‚gegrüßt', sondern als – vermeintlich – verlorene gerufen werden. Heimat wird zum idealen Fixpunkt der Sehnsucht irrtümlich Heimatloser.

Der mögliche Name der praktisch-gegenwärtigen Heimat darf keine Mitbedeutungen haben, durch die das Benannte zu einer fixen (wenn auch zumeist verschwommenen) Vorstellung, daß heißt zu einem *Bild* würde. Die Bildlosigkeit des jüdischen Gottes, die allein den Namen zuläßt „Ich bin der, als der ich bei dir sein werde (in Ägypten)", kann als Anhalt dienen, ein mögliches Namenhaben von lebenspraktischer Heimat zu erwägen. Dann nämlich ist als Name lebenspraktischer Heimat, der keinerlei Kraft zu irreführender Verklärung hat, denkbar: „Ich bin der, der ich mit dir – gegenwärtig – bin".

Dieser mögliche Name von Heimat zielt nicht auf Punktuelles. Die Gegenwart ist dimensioniert als praktisch-endliche, praktisch-öffentliche und praktisch-zeit- (= zukunfts-) offene. So kann der Name auch lauten: „Wir, die wir gegenwärtig Leben teilen, teilen zugleich offene Lebens- und Selbstbejahungsmöglichkeiten". Das ist dann keine Prognose, kein Name von Utopischem und Geschichtsideologischem, sondern ist sprachliche Identifizierung praktischer raum-zeitlicher Bindungen in Rückbindung an Unmittelbarkeit und Augenblicklichkeit glückenden geteilten Lebens.

Wenn jedoch jemand ‚seine' Heimat eigennamentlich benennt, weil gegenwärtige lebenspraktische Verhältnisse die eigene Lebensbefähigung gefährden (zum Beispiel in der Kriegsgefangenschaft), dann kann das als eine Hoffnungsstrategie angesehen werden, die der Lebensbefähigung dieses Bedrohten nutzt. Freilich garantiert der verklärende Eigenname der ‚Heimat' – spreche er nun Völkisches, Landsmannschaftliches oder Dörfliches an – überhaupt nicht, daß der einstmals ‚Heim'-kehrende dann auch wirklich Heimat vorfindet. Vielleicht hat die Braut sich einem Anderen zugewandt und ist auch

sonst ‚alles' anders geworden. Die in raum-zeitlicher Ferne phantasierte Heimat entdeckt sich möglicherweise lebenspraktisch als schiere Unheimat. Jetzt erfordert es die Lebensbefähigung, sich auf das Abenteuer, Heimat neu in neuen menschlichen Beziehungen praktisch-dimensioniert zu bilden, einzulassen.

Heimat kann, nicht weniger als das Glück geteilten Lebens (und ohne existentialistische Sinnanleihe), ein *Wagnis* genannt werden. Sprechen wir von einem Wagnis des Lebens, insofern Lebensbefähigung nie bloß gewonnen, sondern stets zugleich aufs Spiel gesetzt wird, dann gehört Heimat zu diesem Wagnis. Leben ist dann freilich nicht als biologischer Prozeß verstanden, sondern als die gemeinschaftliche Praxis geteilter Endlichkeit, geteilter Öffentlichkeit und geteilter wahrheitsfähiger Zeitorientierung. Dies Wagnis ist zugleich ein Wagnis des Menschlichen (Humanen).

Heimat als Dimension lebensbefähigender Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung setzt Menschen unausweichlich der Möglichkeit des Unmenschlichen aus. Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung in ihrer Rückgebundenheit an Augenblicklichkeit und Unmittelbarkeit glückenden geteilten Lebens sind die einzigen Kriterien des Menschlichen (und Unmenschlichen), über die Menschen lebenspraktisch verfügen. Nennt ein Mafiosi seine Sippe und ein Deutscher sein Vaterland als den ‚Ort' lebensbefähigender Geborgenheit, dann hat er das Wagnis der Heimat und des Menschlichen bereits soweit überzogen, daß Unmenschlichkeit nicht mehr bloß möglich, sondern wahrscheinlich ist. Allein der ‚bild'-lose Name verspricht die Anstrengung der Rückbindung an den Grund menschlicher Lebensbefähigung inmitten der konkreten raum-zeitlichen Bindungen menschlicher Lebenspraxis. Nur wer ihn gebraucht, bewahrt Heimatfähigkeit und Heimatbedürftigkeit als Grundzug *menschlicher* Lebensbefähigung.

Das Unmenschliche freilich, wie es aus der verklärenden Verselbständigung des hier und jetzt gelebten Lebens folgt, muß nicht notwendig als Lädierung des Menschen (sc. als Menschen) *durch* Menschen auftreten. Unmenschlich im vollständigen Gebrauch des Wortes ist nicht nur Unterdrückung und Folter, sondern schon die tendenzielle *Selbst*verleugnung desjenigen, der aus lebensgeschichtlichen Gründen für sich allein an seiner fortschreitenden Lebensunfähigkeit (Isolation und Fixierung) herumdichtet.

III. ‚*Heimkunft*'

a) Heideggers Antwort

Jede Philosophie, die sich in ihrer geschichtlichen Motivation selbst versteht, ist Antwort auf eine Herausforderung des Menschen als Menschen durch Menschen. Jede Antwort bedeutet den Versuch einer neuen Verständigung des Menschen über sich selbst. Im Sinne dieser Dialektik von Herausforderung und Annahme der Herausforderung ist die Geschichte der Philosophie die Geschichte menschlicher Selbstverständigungen.

Heideggers Philosophieren sieht sich geschichtlich durch metaphysischen ‚Weltübersprung' und Kosmopolitismus, durch menschliche Mediokrizität und technische Umweltveränderung herausgefordert. In alledem hat er auf je eigene Weise eine Gefährdung des Menschen*wesens* gesehen, so daß seine Antwort darauf sich als Humanismus verstehen muß, wie „seltsam" er auch geartet sein mag (Humanismus 176).

Für den Antwortcharakter von Philosophien ist es von Bedeutung, daß sie selbst in der philosophischen Öffentlichkeit weder diachronisch noch auch nur synchronisch uneingeschränkte Beachtung oder gar Anerkennung erlangen. Philosophien, die sich als Antworten auf Gefährdungen des Menschen als Menschen verstehen (bei Heidegger mit der Spezialität, daß nicht der Mensch selber der wahre Urheber dieser Gefährdungen ist), können später, ja schon zur Zeit ihres Auftretens ihrerseits (bei allem Beifall, den sie finden mögen) als Herausforderung des Menschen, insofern er Mensch ist, verstanden und angenommen werden.

Der hier unternommene Versuch, Heimat in die philosophische Verständigung des Menschen über sich selbst einzubeziehen, sieht sich mit durch Heideggers Heimatdenken dazu herausgefordert. Die praktisch-gegenwärtig orientierte philosophische Neubestimmung von Heimat stellt insofern eine Antwort auf dies Denken dar. Das zeigt methodisch an, daß wir Heidegger nicht gezielt im ‚Umkreis seiner Stärke' aufzusuchen haben, stattdessen aber auch nicht erschöpfende Heidegger-Philologie betreiben müssen, sondern mit der Herausforderung, wie sie durch sein Denken besteht, zugunsten einer neuen – philosophischen – Selbstverständigung des Menschen ernst machen wollen. (Wird die Meinung, Heidegger stehe – samt oder sonders Theodor W. Adorno – als Wächter am Tor zum neuen Menschen, einmal nicht mehr so epigonenhaft wie heute vertreten, dann kann sie eine Erneuerung und vielleicht sogar Verschärfung der hier genannten Herausforderung bedeuten.)

b) Ekstatisch und bodenständig

Die Gefahr der Verselbständigung von Lebensformen gegenüber lebensbefähigender Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung kommt in „*Verwurzelung*" als einer geläufigen Konnotation von „Heimat" am klarsten zum Ausdruck. Die lebensgeschichtliche ‚Verwurzelung' in einem bestimmten Fleck unserer Erde, das heißt in Heimaterde, und die kulturgeschichtliche ‚Verwurzelung' in bestimmten Traditionen verstellen als diese Verwurzelungen nachhaltig, daß Heimat jeweils – neu – glückender gemeinschaftlicher Lebenspraxis stattgibt beziehungsweise durch sie gebildet wird.

„Verwurzelung" ist Leitwort einer irreführenden Heimatphantasie, die an der Verselbständigung der jeweiligen raum-zeitlichen Bindungen geteilten Lebens ihr geradezu unheimliches Interesse gewinnt. Kraft dieser verklärenden Phantasie wandelt sich Heimat – obwohl jeweils neu ein Gebilde, das sich dem Schaffen lebenspraktischer Dimensionen verdankt – zum menschenbestimmenden *immobile* schlechthin. Das gilt auch und gerade dann, wenn Heimat – lebensgeschichtlich, gattungsgeschichtlich, ja ‚seinsgeschichtlich' – als nicht mehr oder kaum noch wiederholbares Gewesenes und als nicht schon einholbares Künftiges fixiert wird.

Im *Spiegel*-Gespräch von 1966 erklärt Heidegger: „die Entwurzelung des Menschen ist schon da" (*Spiegel*-Gespräch 206 Rubrik 3).

Er meint dabei allerdings nicht den Menschen nach dem Bild Johann Peter Hebels (das er gerne zitiert): „Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht – mit Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können."

Diese ‚Entwurzelung' wäre ja noch entschieden praktisch-gegenwärtig zu deuten. Heidegger hat vielmehr den Menschen im Sinn, der durch das – unverfügbare – ‚Wesen' der Neuzeit von der Erde losgerissen und entwurzelt ist (ebd. 206 R.1), und damit eine Entwurzelung des Menschen, die das Ende (des Menschen?) bedeutet (ebd. S. 209 R.1). „Alles Wesentliche und Große" kann nämlich nach seinem „Wissen" nur daraus entstanden sein, „daß der Mensch eine Heimat hatte und in einer Überlieferung verwurzelt war" (ebd. 209 R. 1).

Der Fleck Heimaterde (Gelassenheit 16), der Boden der Heimat (ebd.16; Heimkunft 27), die Wurzelkraft der Heimat (Gelassenheit 17, 27), das Bodenständige (ebd. 17) – alles Erdenkliche wird beschworen, mythisch und verklärend, um auszudrücken, daß der ‚wesenhafte' Mensch (der ‚Wesenhaftes' und ‚Großes' vermag) nahe seinem lebensgeschichtlichen Ursprung zu bleiben habe (wenn nicht schon leibhaft, so doch seinem ‚Wesen' nach).

‚Seinsgeschichtlich' zeigt sich Entsprechendes. Es ist zwar nun von einem *neuen* Grund und Boden die Rede, aber doch eben wieder von Grund und Bo-

den, in dem es – neue – Wurzeln zu schlagen gilt (Gelassenheit 28). Heimat, ‚seinsgeschichtlich' (zum Ausdruck siehe Humanismus 168), bedeutet nicht mehr und nicht weniger als lebensgeschichtliche *Nähe zum Ursprung* (Heimkunft 21). Diese Nähe habe der Mensch um seines Menschseins willen zu bewahren.

Nur scheinbar widerspricht dem, daß dieses Wurzeln, Bleiben und Stehen (boden*ständig*) im Bewahren der Ursprungsnähe den Charakter des *Ekstatischen* haben soll (Humanismus 173; vgl. Sein und Zeit 136, 276). Das augenblickliche ‚Herausstehen' aus dem schlechterdings Gewöhnlichen und das Ortnehmen im Wesentlichen hebt die grundlegende Immobilität der Heimat und des Heimatbewahrenden nicht auf.

Heimat auch und gerade als ‚Wahrheit des Seins' (Humanismus 172), in der der Mensch seine ‚eigensten Möglichkeiten' wahrnimmt, ist letztlich die *feste* Erde. Wie aber der Mensch für Heidegger unmöglich auf schwankendem Boden und gar extraterran heimisch werden kann, so ist für ihn auch nicht daran zu denken, daß Menschen jemals unter Menschen aufgrund ihrer Lebensteilung Heimat ‚haben' könnten.

Für den Menschen im allgemeinen denkt Heidegger entsprechend allgemein an die Erde. So muß für ihn – ein Einfall anläßlich des Erscheinens des ersten Sputniks am Himmel – der Mensch die Erde verlassen, um auf ihr heimisch werden zu können. Doch das ‚Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde' (zu dieser Wendung siehe Was heißt Denken 65) ist jeweils genau die Heimaterde – sie mag durch Orientierung am Heimatdorf der Mutter und dem von da herüberstürmenden Ostluft bestimmt sein (Feldweg 3) oder – weiter geht es dann nicht – durch den geographischen Gedanken Europas, der Heidegger unter anderem dazu führt, diesen Kontinent den Mächten und der ungeheuren Volksmacht des Ostens ausgesetzt zu sehen (Was heißt Denken 65).

‚Zwischen' der dörflichen Heimaterde und der nahezu hemisphärischen Heimat (die USA können für ihn nicht mit dabei sein) liegen dann nur noch das Schwaben- (auch Badner-) Land und Deutschland. Der Versuch, in Richtung von Hölderlins Ister die Erdenheimat doch global zu sehen (Humanismus 168 f), entspringt wohl eher dem Interesse, aus einer bestimmten Nachkriegssituation heraus an seinen ungeschminkten Heimatbestimmungen aus dem Jahre 1943 Nachbesserungen vorzunehmen.

Heimat als fester *und* umgrenzter (Erd-) Boden – das ist die grundlegende Gegenstellung zum lebenspraktischen Im-Fortgang-sein der praktisch-gegenwärtig verstandenen Heimat. Heideggers Heimatdenken mit seiner persönlich-dörflichen, landsmannschaftlichen und völkischen Plausibilität verdeckt

dabei, daß Heimat*erde* nicht selten gewaltsame Landnahme und fortdauernde Unterdrückung von Autochthonen bedeutet.

c) Eschatologie und Prädestination

Diese Sicht ist beste Tradition: Der Mensch kommt von woher, ist unterwegs, und geht worauf zu, wenn das heißt: Der Mensch hatte eine Heimat, ist heimatlos, und wird eine neue Heimat haben. Je nachdem kann dabei ‚der Mensch' eher lebensgeschichtlich oder gattungsgeschichtlich oder auch völkisch aufgefaßt sein, kann die ‚alte Heimat' als die verlorene Geborgenheit das Dorf, die Mutter, die Heimaterde meinen, die ‚neue Heimat' als die ‚bessere', ‚höhere' und ‚wesenhaftere' vorgestellt werden (unbeschadet des Programms: „Herkunft ist Zukunft").

An Heideggers Heimatgedanken findet sich – mit der traditionellen Sicht verglichen – Analoges zum jüdischen Heimatgedanken, auch wenn kein Jude in seinem Selbstverständnis für den Gott (‚die Götter') zu spät kommt, Ägypten und Babylon keine ‚Seinsverlassenheit' bedeuten und der ‚andere Anfang', wie Heidegger den Neubeginn nach dem Ende der Herrschaft des Wesens der Technik benennt, kein himmlisches Jerusalem und kein irdisches Reich Gottes meint.

In Heideggers Heimatverständnis koinzidieren Erinnerungen lebensgeschichtlicher Herkunft und Projektierungen ‚seinsgeschichtlicher' Zukunft.

Lebensgeschichtlich reicht seine Heimat über die Kleinstadt Meßkirch, ihre Umgebung (Heuberg, Heimatdorf der Mutter) bis ins obere Donautal („wo die Heideggers herkommen"), ins Oberschwäbische, in den Hegau, in den Schwarzwald, in den Breisgau (dies aber nur bedingt; der Kaiserstuhl etwa war ihm, was seine Bevölkerung angeht, recht fremd, weil mit der spezifischen Bodenständigkeit der Schwarzwälder unvergleichbar). Über Familie und Sippe hinaus identifiziert Heidegger sich allem zuvor mit den Alemannen – ihrer Sprache, ihren Gebräuchen, ihrem Land. Über – besuchte – Kirche und Schule erweitert sich diese lebensgeschichtliche Herkunft auf vielfältige Weise ins Abendländische. Von den darin eingeschlossenen Möglichkeiten, daheim zu sein (sich wohl und geborgen zu fühlen, sich wurzelhaft und wesenhaft zu verstehen, sich zu Hause und unter seinesgleichen zu wissen), sind ihm manche fremd, manche widerwärtig. In Heideggers Heimatselbstverständnis ist beispielsweise kein Platz für das feudalistische Selbstverständnis, mit dem Adlige überall ein Zuhause finden, wo ihresgleichen Gastherren sind. Geteilte Sitten und geteiltes Ansehen reichen bei Adligen zu, keine Fremdheit wirksam werden zu lassen. Mag Heideggers Distanz zu dieser Lebensform eine lebensge-

schichtlich entschiedene Standesfrage sein, so bedeutet ihm ein anderes ‚Überall-daheim-sein' den signifikanten Unterschied zu seinen verklärten Heimatmöglichkeiten. Wer nämlich weltbürgerlich ‚überall' daheim ist, weil er ‚überall' seinen Geschäften (Landerwerb, Gelderwerb, Güterproduktion, aber auch Studium und Lehre) nachgehen und sich mit seinesgleichen ungeniert zusammentun kann, der ist für Heidegger zu den Entwurzelten zu rechnen. Während der Adlige in der ‚Fremde' zumindest seinen Stammbaum nicht verliert (wenn er als Adliger unter seinesgleichen als Gleicher lebt), gibt ein Bankier und Wissenschaftler, der Kosmopolit geworden ist, wie Heidegger es sieht, alle Wurzelbindungen auf. Hier ist eine Stelle, wo sich bei Heidegger lebensgeschichtlich gewachsene Ressentiments unversehens mit philosophischen Konzepten vermischt haben könnten.

Heideggers verklärende Heimatphantasie als eine lebensgeschichtlich gewachsene hat auch eine ästhetische Variante. Wer mit ihm das Freudige und Heitere, das Offene, Luftige, Lichte und Blühende als Grußformen der Heimat für den Heimkehrenden akzeptiert (Heimkunft 12–17), und wer wie er persönlich von der Häßlichkeit der Bahnhofseinfahrten von Großstädten betroffen ist, der wird unter der Dunstglocke einer Großstadtrandzone kaum Möglichkeiten heimatlicher Bodennahme sehen – auch wenn Beton granitgleiche Bodenfestigkeit verspricht.

Eine ‚schöne' Armut mag heimatfähig sein (etwa ein Rechenmacher am Rande des Dorfes – ein landsmännischer, versteht sich, kein Zigeuner), eine ‚häßliche' kaum, und dann auf keinen Fall, wenn es sich nicht um ‚vordergründige' Häßlichkeit handelt, sondern um eine, die nach Heidegger maßgeblich aus dem ‚Wesen' der Technik zu erklären wäre.

d) Das Deutsche

Die vielfältig lebensgeschichtlich geprägte Heimatphantasie findet sich in der ‚seinsgeschichtlichen' Deutung von Heimat wieder: „Das Eigenste der Heimat ist bereits das Geschick einer Schickung, oder wie wir jetzt das Wort sagen: Geschichte" (Heimkunft 12).

Beim Versuch, Hölderlins Elegie „Heimkunft" *denkend* zu deuten, sieht sich Heidegger veranlaßt, dies Eigenste der Heimat als *das Deutsche* zu bestimmen (ebd. 19). ‚Seinsgeschichtlich' sind alledem zuvor die Deutschen angesprochen (ebd. 19), und das hat seinen besonderen Grund: „Diese Heimkunft aber ist die Zukunft des geschichtlichen Wesens der Deutschen. / Sie sind das Volk des Dichtens *und* des Denkens" (ebd. 28).

Vornehmlich Hölderlin und die Griechen sind im Spiel, wenn es gilt, die Deutschen aufgrund ihres Denkens und Dichtens, das heißt ihres ausgezeichneten *sprachlichen* Handelns als die geschichtlich Auserwählten zu begreifen und etwa gegen die Franzosen abzuheben (dies selbst noch im *Spiegel*-Gespräch 214 R.3, 217 R.1). Daß damit nicht dem Egoismus eines Volkes das Wort geredet werde, nicht einmal dem Abendland als einer geschichtlichen Spezialität, sondern genau diese ‚seinsgeschichtliche' Zukunft des Menschen im Deutschen *welt*geschichtlich gedacht sei (Humanismus 169 f.) – diese Selbstdeutung Heideggers mildert die an schwäbisch-deutschen männlichen Geistern festgemachte Prädestinationslehre nicht nur nicht, sondern entdeckt erst ihr ganzes absurdes Ausmaß.

Zwar ist das deutsche Volk nicht *allein* weltgeschichtlich(ebd. 169 f.), aber insofern es dies wird und ist, übernimmt es eine einzigartige Aufgabe: durch Dichten und Denken zugunsten des heimatlosen und entwurzelten Menschen die *letzte* Chance für eine neue Heimat zu nutzen (*Spiegel*-Gespräch 206 R.3, 209 R.1). Das ‚seinsgeschichtliche' Ereignis, das die Heimatlosigkeit des Menschen verwindet und ihn samt seiner Welt in sein Eigenes, ja Eigenstes gekommen sein läßt (Dinge dingen, Riß reißt, Mensch . . .), muß ein deutsches Ereignis sein.

Im Deutschen findet der Mensch als Mensch nach Hause. Nur ein auserwähltes Volk kann in seine Zukunft als seine Heimat und zugleich in seine Heimat als seine Zukunft geführt werden.

Dichter und Denker bereiten die Heimkehr vor. Mit der bedenkenlosen Übernahme der Rede vom *deutschen* Volk der Dichter und Denker verstellt sich Heidegger die Frage, was denn ‚seinsgeschichtlich' oder sonstwie geschichtlich vorliege, wenn im Humanismus der Renaissance ‚das' Volk der Dichter und Denker offenbar im Norden Italiens zu Hause ist. Seine Dichter und Denker sind grundsätzlich Heimat-Dichter und Heimat-Denker: sie ‚stiften' im Dichten Heimat und deuten im Denken das Dichten als Stiften. Petrarca ist somit kein Dichter (trotz Besteigung des Mont Ventoux und des Zu-Hause-seins in einer großen ungestillten Liebe), Pico della Miraondola kein ‚Denker' (trotz seiner neuen philosophischen Verständigung über den Menschen). Die ersten Heimat-Dichter und Heimat-Denker sind, wenn wir Heidegger recht verstehen, Hölderlin und er selbst. Ihnen allein ist – gemäß dem phantastischen Irrtum geschichtswirklicher Heimatlosigkeit des Menschen – der Auftrag zuzumuten, die geschichtliche und zugleich wesenhafte Heimkehr des Menschen vorzubereiten beziehungsweise anzuführen. Daß Heidegger die deutsche Fähigkeit zur Übernahme dieses Auftrags nicht schlechthin auf das Schwäbisch-Deutsche beschränkt wissen will, sondern auch einmal „Mittel-

deutschland", „Ostpreußen", „das schlesische Land" und „das Böhmerland" erinnert (Gelassenheit 16), zeigt beispielhaft, wie eine Erweiterung über *das Deutsche* hinaus für ihn in seinem lebendigen Selbstverständnis nicht in Frage kommt. Daran ändert auch das ins Auge gefaßte „unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt" (Wissenschaft ... 47) nichts.

Friedrich Hölderlin und Martin Heidegger gelten für Heidegger in ihren Werken, soll das Gedichtete und Gedachte im Verstehen wahrhaft getroffen werden, als unübersetzbar. Was darum beide dichten und denken, stiften und bilden, ‚bauen' und deuten, voraushören und voraussehen, ist unverwechselbar, unaustauschbar. Wird – im Gegenzug zur ‚planetarischen Technik' – dies Deutsch-Schwäbische (undsoweiter) zur Weltgeschichte, dann bleibt das Deutsche der Verwahrer und Verwalter ‚seinsgeschichtlich' gedachter Nähe zum Ursprung als des Geheimnisses menschlichen Weltaufenthalts. Hölderlins Germanien wäre hier in Heideggers Interesse zu zitieren: „Und wehrlos Rat gibst rings / Den Königen und den Völkern."

Weg und Zeit dieses Dichtens und Denkens sind für Heidegger bestimmt durch Irrtum, Nacht, Gefahr, Not, Dürftigkeit, Fehl (des Gottes), aufscheinende Heiligkeit, wachsende Rettung, Vorbereitung, Vorläufigkeit, Zuvorkommen in der Zurückhaltung, Notwende, Botschaften aus der näherkommenden künftigen Heimat. Das Äußerste („die Letze") der ‚Seinsvergessenheit' und Entwurzelung ist in sich die Wende in die Heimkunft: Ankündigung des – deutsch-menschlichen – Ereignisses. Mit dem Fortdauern und der Zunahme menschlicher Heimatlosigkeit und das heißt zugleich mit der Herrschaft des ‚Wesens' der Technik ist noch für 300 Jahre zu rechnen (diese ominöse Zahl findet sich zuletzt im *Spiegel*-Gespräch 212 R.2, 214 R.1).

e) Menschliches Gebrauchtsein

Heideggers Mensch, so können wir auslegend sagen, ‚braucht' Heimat allein insofern, als er für Heimat ‚gebraucht' ist. Heideggers Anthropodeontik gründet sich auf Sprache qua Zuspruch und menschliches In-Anspruch-genommen-sein und bezieht sich dabei auf ein ebenso geschichtliches wie geschichteaufhebendes Ereignis. Der Mensch ist gebraucht zu hören, genauer: vorauszuhören auf das (deutsche Heimkehr-) Ereignis („gebraucht" in diesem Sinne siehe Wesen der Sprache 125 f., 135, 155; Weg 260 f., 266).

So führt die Verklärung von Heimat insbesondere an der Einsicht vorbei, daß und wie die Menschen zur Bildung von lebensbefähigender Heimat *einander* brauchen. Daß der Mensch *über sich hinaus* gebraucht sei, ist bei Heidegger ein durchaus monologisches und irreführendes Konzept, das die lebensbefähi-

gende Hoffnung, wie sie sich aus der Verzeitlichung des Augenblicks glückenden geteilten Lebens und der Dimensionierung seiner Unmittelbarkeit ergibt, vollends verstellt. (Den Epigonen ist es allerdings nur recht, daß der Mensch um seiner selbst willen von sich weghört und wegsieht, wollen sie sich doch zum naturgründigen Wesensbekenntnis versteigen: „Erst der kosmische Mensch ist human".)

IV. *Die offene Geschichte der Menschen* – oder: *Die Dialektik menschlicher Selbstverständigung*

a) Heideggers diskriminierende Herausforderung des Menschen

Wie in der herrschenden Sicht des Mannes die Unterschiedenheit von Mann und Frau die Frau *als Menschen* diskriminiert und in ökonomischen Theorien und politischer Praxis die Unterschiedenheit von Arbeitgeber und Arbeitnehmer vielfach eine Diskriminierung des Arbeitnehmers *als Menschen* bedeutet, so sehen wir auch Heidegger Menschen *als Menschen* diskriminieren. Von der Warte des dichtenden, denkenden, deutschen und nahezu schon künftigen Menschen aus diskriminiert er den je gegenwärtigen Menschen – bei aller glückenden Lebenspraxis — *als Menschen*. Seine Geschichtsphantasie läßt ‚jetzt' noch keinen Menschen zu, der ‚eigentlich' Mensch wäre.

Wer auf außerordentliche Weise zugunsten ‚des' Menschen denkt und handelt, läßt seinem Denken und Handeln leicht Züge zukommen, die mehr oder weniger sicher Inhumanes verraten. Doch es steht uns hier nicht an, vermeintliche Größe mit fraglichen Begleiterscheinungen zu verrechnen (gemäß der Selbsteinschätzung: „Wer groß denkt, muß groß irren"). Anstatt Heideggers Heimatdenken einfach zu verneinen oder gar zu befeinden, ist es als Herausforderung des Menschen zu kennzeichnen, die eine Antwort braucht. Das erfordert zuvor, das Diskriminierende dieser Herausforderung zu erläutern.

Die erste Diskriminierung ist die der Nicht-Dichter und Nicht-Denker. Wenn auch eine große Tradition zu erinnern ist, die Propheten und Dichter in ihrer hervorragenden Bedeutung für das Heimathaben von Völkern und Stämmen ausweist, so hätte diese Tradition doch dann nichts zu Bewahrendes, wenn in ihr eine Diskriminierung von Menschen als Menschen beschlossen läge. Hier geht es nicht um eine Philosophie der Elite, der Stellvertreter, der Mittler und Vorläufer, sondern schlicht um den Hinweis, daß Dichten und Denken nicht über eine glaubwürdige Einsicht verfügen, die es erlaubte und

geböte, Menschen *als Menschen* zu diskriminieren. Das Dichterwort und der Gedanke, *diese* Menschen seien *noch nicht* Menschen (noch nicht eigentlich ...), ist selbst und gerade dann unglaubwürdig, wenn Dichter und Denker sich selbstverleugnerisch ganz oder teilweise selber diesem Noch-nicht unterstellen.

Diskriminiert ist sodann der völkisch-sprachlich nicht Auserwählte. Zwar sucht Heidegger immer wieder von seiner Prädestinationslehre abzulenken, indem er Franzosen und andere auf ihr ‚Eigenes' verweist. Doch das Eigene der Deutschen zeichnet sie dann eben *als Menschen* aus. Es gilt dagegen zu behaupten, daß Heimat, die durch Teilung von Leben geschaffen ist, kein den Menschen als Menschen diskriminierendes Dichten und Philosophieren zuläßt. Es gibt keinen geschichtlich-*menschlichen* Vorzug einer besonderen Sprache (etwa des Deutschen vor dem Französischen, des Alemannischen vor dem Hochdeutschen, des Griechischen vor dem Hebräischen). Es gibt entsprechend auch keinen Vorzug einer besonderen Geistigkeit (etwa den ‚deutscher Innerlichkeit' vor ‚französischer Rationalität' oder den kindlicher Naivität vor sokratischer Ironie). So kann etwa – diskriminierte – Rationalität geteiltem Leben als solchen zuträglich und förderlich sein, während die Sprache der Diskriminierenden, tritt sie als Sprache des Unmenschen auf, diesem Leben sicher auf verheerende Weise abträglich ist.

Mit der Diskriminierung der völkisch-sprachlich nicht Auserwählten ist zugleich die der Geschichtlich-gegenwärtigen zu verwerfen. Haben Personen und Völker auch ihr eigenes, ja ausgezeichnetes ‚Schicksal', so darf doch dieses Geschickverstehen nicht mit einer Diskriminierung von Menschen einhergehen. Die lebenspraktische Bildung von Heimat und die damit verbundene Befähigung zu menschlichem Leben folgt keinem Versprechen einer persönlichen und/oder völkischen Zukunft. Gibt es aber Heimat nicht als Ereignis geschichtlicher Heimkunft (völkische und weltgeschichtliche Heimkehr des Menschen), dann kann auch niemand stellvertretend für ‚alle' von Heimatlosigkeit betroffen sein und sich berechtigterweise als (Heim-) Führer ansagen.

Die Diskriminierung der Geschichtlich-gegenwärtigen ist genauer eine solche der Heimatfähigen. Das Glücken geteilten Lebens wird zur Bagatelle – im weltgeschichtlichen Zuschnitt des Denkens geradezu zu einem Nichts, oder es wird als zufälliges Hier auf unsinnigste Weise mit dem ‚ganz Anderen', dem Ungeheuren des einstmals Geschehenden verknüpft und dadurch als Gegenwärtig-praktisches verkehrt und entwertet.

Der übersteigerte phantastische Heimatbegriff mit seiner Diskriminierung des gegenwärtigen Menschen als Menschen fordert uns dazu heraus, den lebenspraktischen Heimatbegriff zu erhalten beziehungsweise neu zu bestim-

men. Dabei kommt es nicht darauf an, die Spezialität des deutschen Wortgebrauchs zu bewahren. Es geht vielmehr um die Zurückweisung der Diskriminierung menschlicher Lebensbefähigung in der Dimensionierung praktischer Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeit. Gebrauchen wir zur Kennzeichnung dieser Dimensionen – wie vorgeschlagen und wie durch den Wortgebrauch nahegelegt – das Wort „Heimat", dann geben wir schon damit die angesprochene Diskriminierung als solche zu bedenken.

„Als sie in Richtung Kyrnos absegelten, wurde mehr als die Hälfte von Heimweh nach Stadt und Heimatland ergriffen. Sie brachen den Eid und kehrten heim nach Phokaia." (Herodot, Historien I, 165.)

Heimat, erfahren in den raum-zeitlichen Bindungen glückenden geteilten Lebens, gibt es nicht nur für die ‚Daheimgebliebenen', sondern auch für die Aufgebrochenen, die sich erinnern, die Sehnsucht überfällt und die mitunter fähig sind, diese Sehnsucht zu stillen. Herodot berichtet wiederholt, wie Menschen Heimweh ergreift, die als die Zuvielen einer Stadt zwangsweise ausgeschickt sind, weitab eine neue Heimat (neue raum-zeitliche Bindungen glükkenden geteilten Lebens) zu gewinnen. Mit der Diskriminierung des Gegenwärtig-praktischen werden somit nicht allein die Erfahrungen unbedingten Geliebtseins, ungefährdeten Hierseins als mögliche Heimaterfahrungen verworfen, sondern ebensosehr alle menschlichen Unternehmen, die neue Bindungen als lebensbefähigende schaffen, für nichts gehalten, insofern sie nicht auf ‚seinsgeschichtliche' Art weltgeschichtlich zu deuten sind.

Am unmerklichsten und zugleich am schwerwiegendsten ist aber die menschliche Diskriminierung der Heimat*un*fähigen, wie sie in Heideggers Heimatdenken angelegt ist. Wer nämlich soll sich schon groß den Leidenden, Unglücklichen und Unterdrückten, den Kranken und Lebensunfähigen zuwenden, um sie, je nach Bedürfnis, für eine Weile oder für Dauer an glückendem geteilten Leben soweit teilhaben zu lassen, daß für sie nicht alle menschliche Hoffnung vergeht? Doch das wäre wohl im Zuge der Heimatphantasie nicht groß genug gedacht und gehandelt. Heidegger hat freilich nirgends der Euthanasie und der Mißachtung der Parias das Wort geredet. Aber das Gegenteil ist bei ihm nicht bloß unterblieben; es fehlt vielmehr auf bedeutsame Weise. Der Einsatz für diejenigen, die im Lebens- und Gesellschaftsgeschehen um Heimat und Heimatfähigkeit gekommen sind, ist ‚seinsgeschichtlich' in nichts gefordert, überhaupt nicht denkbar. (Entsprechend ist für Heidegger auch allein die *eigentliche* Wohnungsnot bedenklich. Siehe Bauen . . . 162.) In der Weise, wie bei Heidegger lebensgeschichtlich-zufälliges Heimathaben und ‚seinsgeschichtlich'-notwendige Heimatlosigkeit allein die Kehrseite derselben Medaille sind, wird jeder Blick auf *praktisch–gegenwärtige* Heimatlosigkeit

und Heimatunfähigkeit verstellt. Was an entsprechend Gegenwärtigem für Heidegger allenfalls in Betracht kommt, ist der Verlust der deutschen Ostgebiete (Gelassenheit 16 f.).

b) Eine Antwort darauf

Braucht Heideggers Heimatdenken wirklich noch eine Antwort? Ist es samt seinen Gründen und Tendenzen geschichtlich nicht längst überholt? Das ist merkwürdigerweise nicht der Fall.

Angesichts der – wie eh und je – ungewissen Zukunft des Menschen, angesichts technischer Umweltzerstörung und angesichts all der Umgestaltungen des Lebensbereichs, die sich aus der Entwicklung von bürgerlicher Gesellschaft und (Massen-) Demokratie ergeben, gewinnt Heideggers fester Stand im überkommenen Heimischen und ‚Eigenen' und sein davon genährter Zukunftsblick viel Ansprechendes – auch heute noch. Es genügt darum nicht, Heideggers lebensgeschichtlich-provinziell bestimmte soziokulturelle Wertschätzungen und Identifikationen als ein verzeichnetes Bild vom Menschen (auch vom Menschen seiner Zeit und seiner Gegend) und als bloße spekulative Schwärmerei über menschliche Zukunft abzutun. Im Interesse nötiger neuer menschlicher Selbstverständigung ist seine diskriminierende Herausforderung des Menschen eigens mit zu beantworten.

Anders als in der christlichen Heilserwartung wird in Heideggers geschickhaftem ‚Entgegenwarten' keine Zuwendung zum Nächsten und Leidenden (‚im Anderen Christus sehen') bedeutsam. Anders als in der marxistischen Heilserwartung sieht Heidegger keine Veranlassung, gegenwärtig für eine Verbesserung der lebenspraktischen Verhältnisse und für eine Änderung ihrer Bedingungen zu arbeiten. Das Interesse an ‚Seinsgeschichte' und ‚Seinsgeschick' erlaubt eine Anteilnahme an menschlichem Geschehen nur, insofern es existentiell mit dem Ergreifen und Nichtergreifen *eigenster* Möglichkeiten, *eigenster* Sprachlichkeit und Landsmannschaftlichkeit zusammenhängt, nicht aber mit den ‚gewöhnlichen' Schicksalen menschlichen Lebens in seiner Einzelnheit, Gemeinschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit.

Dies Desinteresse zeigt vielleicht an, daß – anders als christliches und marxistisches Denken – Heideggers Gedanke der neuzeitlichen Heimatlosigkeit nicht zu einer Strategie des Humanen taugt. Eine diskriminierende Herausforderung des Menschen als Menschen ist er freilich nicht schon aufgrund dieser Untauglichkeit. Um in Heideggers Heimatphilosophie eine Gefahr für den Menschen zu erkennen, ist es nötig zu sehen, wie sie ein Menschenver-

ständnis zu diktieren sucht, das sich der Selbstverständigung des Menschen über seine lebensbefähigende Endlichkeit, Öffentlichkeit und Zeitorientierung widersetzt. Gedanken wie die der Verwurzelung, der Wahrung der Nähe zum Ursprung und zum Sein sind die genauen Gegengedanken zum Gedanken der Dimensionierung der Unmittelbarkeit (und der Verzeitlichung des Augenblicks) lebensbefähigenden geteilten Lebens als dem Grund aller Unterscheidung von Menschlich und Unmenschlich.

Die lebenspraktische Endlichkeit, wie sie in charismatischen Bezügen gemeinsam gebildet wird, die lebenspraktische Öffentlichkeit als Gebilde einander Vertrauender und die lebenspraktische Zeit als Gebilde gemeinsamer wahrheitsfähiger Lebensmöglichkeiten verträgt sich genau nicht mit dem Zeit- und Seinsgeist, der Heideggers Gedanken von Heimatlosigkeit und Heimat in seiner Vereinigung von lebensgeschichtlich Selektiertem und ‚seinsgeschichtlich' Gemutmaßtem durchherrscht. Diese Unverträglichkeit gehört zur neuen Selbstverständigung des Menschen, wie sie mit durch Heideggers Menschensicht als Antwort auf sie nötig geworden ist. Sie kennzeichnet einen ‚jüngsten' Abstoß im Zuge der Dialektik, die der Mensch in der Konfrontation seiner diskriminierenden Selbstherausforderungen und entsprechenden Selbstverständigungen auf eine philosophische Weise ist.